قراءة النص القرآني
من منظور الفلسفة التأريخية
(عرض ونقد)

د/ زهر الفتى صالحين

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد في كلية أصول الدين،
جامعة فونوروغو الإسلامية الحكومية، جاوا الشرقية - إندونيسيا.

irul_16@yahoo.com

مجلة تعظيم الوحيين

ملخص البحث

موضوع البحث:

دراسة ما أثاره بعض المفكرين المسلمين عن تطبيق الفلسفة التأريخية في قراءة النصوص القرآنية.

هدف البحث:

١- الذَّبُّ عن القرآن الكريم، وردُّ الشبهات العقلية المعاصرة عنه.

٢- بيان حقيقة الفلسفة التأريخية في قراءة النصوص، وخاصة القرآن الكريم.

مشكلة البحث:

محاولة تطبيق هذه الفلسفة على النص القرآني، ومحاكمته؟

نتائج البحث:

١- أن الفلسفة التأريخية قائمة على المادية وإنكار الوحي وإنكار كل ما هو غير مادي، وهذا لا يجوز مع القرآن الكريم الذي هو وحي إلهي مقدس.

٢- أن العقلية البشرية التي تريد تطبيق الفلسفة التأريخية متعددة القدرات والرغبات، وبالتالي ستكون النتائج غير ثابتة أو غير متباينة.

الكلمات الدَّالة (المفتاحية):

التأريخية-الليبرالية-الهرمنيوطيقا- الواقع

مجلة تعظيم الوحيين

المقدمة

إن من المسائل المثارة في الفكر الإسلامي الحديث، والتي أخذت حيِّزاً لا بأس به من الدراسة والتحليل، مسألة نقد النصوص الشرعية أو نقد الخطاب الديني-على حدّ تعبير أحد دعاته: نصر حامد أبو زيد[1] المؤسَّس على معطيات الواقع الإنساني بمستجداته التقدمية، وأوضاعه وقيمه الجديدة.

من هنا صدر ما اصطلح بتأريخية النصوص الشرعية، بمعنى أن تلك النصوص لا تختلف عن غيرها من النصوص التي نشأت في الظروف التي أحاطت بها، ومن ثم فهي لا تتعدّى إلى الظروف التي تلتها، وبالتالي لا بد أن تشتق أفهام لتلك النصوص تخالف الأفهام القائمة على خصوصية ظروف النزول، وتتأسس على مراعاة الأوضاع الواقعية للإنسان المعاصر.

والمتتبع لهذه المسألة يجد تشابهاً كبيراً بما حدث في الغرب طوال حركة الإصلاح الديني، وذلك لمَّا طبق فلاسفة التنوير الغربي الفلسفة التأريخية على نصوصهم الدينية، معتقدين أن جميع القوانين الاجتماعية -حتى الشرائع الإلهية-تتصف بالنسبية التأريخية، وأنَّ القانون من نتاج العقل الجماعي.

يختص هذا البحث الموجز بالتعرض لمحاولات بعض المفكرين المسلمين؛ تطبيق هذه الفلسفة في قراءة النص القرآني باسم التكامل المنهجي حينا، ومواكبة الحياة حينا آخر، لا سيما بعد أن رأى هؤلاء أن من أهم عوامل نجاح الغربيين في الخروج من عصر الظلام إلى عصر التنوير هو تطبيق هذه الفلسفة تجاه كتبهم المقدَّسة.

وعلى هذا، فإذا كان للعالم الإسلامي أو للمجتمعات الإسلامية أن تدخل في العصر الحديث فعليها السير على ما سار عليه الغرب من مراحل بكل ما تحمل هذه المراحل من أفكار ومواقف من بينها -بل من أهمها- انتهاج الطريقة التأريخية في فَهم النصوص الدينية!

وقد جاءت الدراسة على مبحثين؛ المبحثُ الأول يعرض الحديث عن الفلسفة التأريخية من حيث مفهومُها ونشأتُها وأهم روادها في الفكر الغربي، أما المبحث الثاني فيعرض تأثر بعض المفكرين المسلمين بهذه الفلسفة ومحاولة تطبيقها في قراءة النصوص القرآنية! مع شيء من التعليق والتعقيب.

---

(١) نصر أبو زيد، باحث ومفكر مصري متخصص في الدراسات الإسلامية وفقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية. ولد سنة ١٩٤٣ م - وتوفي سنة ٢٠١٠ م. له مؤلفات كثيرة في الفكر الإسلامي، منها: نقد الخطاب الديني، والاتجاه الفعلي في التفسير. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

المبحث الأول: التأريخية: تعريفها، ونشأتها، وروادها

عرَّف جميل صليبا [١] التأريخية (historicism) بأنها: « الأمور الحاضرة والناشئة عن التطور التأريخي. ويطلق هذا اللفظ أيضا على المذهب القائل إنَّ اللغة، والحق، والأخلاق، ناشئة عن إبداع جماعي، لا شعوري، ولا إرادي، وإنَّ هذه الأمور قد بلغت الآن نهايتها، وإنك لا تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد ولا أن تفهمها على حقيقتها إلا بدراسة تاريخها» [٢].

ووصف عبد المنعم الحنفي[٣] التأريخية بأنها: «تبحث في القوانين العامة التي تحكم تطور المجتمعات الإنسانية، ومعنى هذا التطور وغايته، وبالمعنى العام تبحث في الأسباب التي بها تكون الوقائع التأريخية» [٤].

يرى أصحاب هذا الاتجاه أننا لا نستطيع أن نحكم على الحوادث والأفكار إلا بالنسبة إلى الوسط التأريخي فيها لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربما وجدناها خاطئة أو منكرة، ولكن إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه وجدناها طبيعية وضرورية[٥].

فالتأريخية تبحث في العوامل الأساسية المؤثرة في سير الوقائع التأريخية، وتدرس القوانين العامة المسيطرة على نمو الجماعات الإنسانية، وتطورها على مر العصور.

نشأة الفلسفة التأريخية:

إن نظرية التأريخية، كغيرها من النظريات، لم تأت من فراغ، بل كانت صدى لصوت عصرها، وتعبيراً عن عقلية بيئتها. إذا هناك عوامل أدَّت إلى ظهور هذه النظرية في الوجود، وأسباب ساعدت في تبلورها وتطورها.

(١) جميل صليبا، كاتب وفيلسوف عربي، ولد في لبنان ١٩٠٢م – وتوفي عام ١٩٧٦م. من أهم مؤلفاته: تاريخ الفلسفة العربية، ومن أفلاطون إلى ابن سينا. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، (ج١)، (ص٢٢٩).

(٣) د.عبد المنعم الحنفي، كاتب وأكاديمي مصري، تجاوزت أعماله المائة والستين كتاباً، معظمها من الموسوعات والكتب المحققة، مثل: موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، والموسوعة الصوفية. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٤) عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠م)، ص٦٠٥.

(٥) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (ج١)، (ص٢٢٩)؛ كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، (بيروت: مكتبة لبنان، ط١، ٢٠٠٠م)، (ص١٤٥).

هذه العوامل والأسباب يمكن العثور على جذورها في أفكار عصر التنوير الغربي في القرن الثامن عشر الهجري الذي كان يمثل نقطة تحول فكري وجذري في تأريخ الفكر الإنساني قاطبة. وهو العصر الذي يتصف بشكل عام بسيادة العقل وتحرُّره من القيود والمقررات الدينية؛ اللهم إلا ما ينسجم منها مع العقل ويمكن إثباتها تجريبيا، ففي هذه البيئة المتحرِّرة، -وهي ذاتها نتيجة منطقية لتصادم الكنيسة والمسيحية الغربية مع الواقع الحياتي- ظهر في الفكر الاجتماعي والديني على وجه الخصوص لأوِّل مرَّة ما يُعرف بـ «الليبرالية» (liberalism)، التي كانت من آثارها حركة الإصلاح الديني والتي من بين صورها انتهاج الطريقة التأريخية في تفسير الأناجيل. يقول صاحب موسوعة المورد: «الليبرالية تطلق كذلك على حركة في البروتستانتية المعاصرة التي تؤكد على الحرية العقلية، وعلى مضمون النصرانية الروحي والأخلاقي، وقد كان من آثار هذه الحركة انتهاج الطريقة التأريخية في تفسير الأناجيل»[١].

وإذا حصرنا العوامل والأسباب التي أدت إلى ظهور الفلسفة التأريخية، فإنها تنحصر في عاملين هامين، كانت حياة المجتمع الأوربي تخضع لهما طوال عصورهم الوسطى التي بدأت - عند بعض المؤرخين- بعد اتخاذ المسيحية ديانة رسمية للإمبراطورية سنة (٣٩٢م) إلى ظهور حركة النهضة الإيطالية في القرن الخامس عشر الميلادي[٢]؛ هما الاستبداد السياسي والديني، ونظام المجتمع الغربي الطبقي.

أولا: الاستبداد السياسي والديني:

كانت أوروبا في القرون الثلاثة الأولى من ميلاد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ لم تعرف قط دين الله عَزَّوَجَلَّ المنزَّل على حقيقته الربانية إلا أفراد قلائل، حيث عدَّت سلطاتُ الإمبراطورية الرومانية الوثنية المسيحيةَ دينا غير معترف به (Illicit religion)، ولاحقت النصارى في الأقاليم الخاضعة لها بقسوة متناهية اتخذت صورة ما اصطلح عليه في تأريخ النصرانية بفترات الاضطهاد والاستشهاد، وذلك بسبب رفض النصارى بشدة شعيرة عبادة القيصر الإله التي كانت قد اعتنقها: (يوليوس قيصر[٣])[٤].

---

(١) منير البعلبكي، موسوعة أعلام المورد، (بيروت: دار العلم والملايين، ط١، ١٩٩٢م)، (ج ٢)، (ص ١١٤).

(٢) محمد محمد ناصر الحداد، «قراءات في تاريخ العصور الوسطى»، **مجلة جامعة الناصر**، العدد الرابع يوليو، ٢٠١٤م، (٣٧٠).

(٣) بوليوس قيصر، هو الإمبراطور غايوس يوليوس قيصر، جنرال وقائد سياسي وكاتب روماني، ولد عام ١٠٠ ق. م، وتوفي عام ٤٤ ق.م. وهو أوّل من أطلق على نفسه لقب: إمبراطور. ينظر: موقع **ويكيبيديا الموسوعة الحرة** www.ar.wikipedia.org

(٤) Peterson Collins & Mathew A. Price, The Story of Christianity, 2000 Years of Faith, (London: Doring Kindersley Limited), p.53-54.

وفي القرن الرابع تغيَّر الأمر حين اعتنق الإمبراطور قسطنطين الأول[١] (٣٠٦-٣٣٧)م المسيحيةَ وفرضها على الإمبراطورية أولا ثم على العالم الغربي كله[٢]. ولكن الدّين الذي فرضه قسطنطين هذا هو -باعتراف المؤرخين والمفكرين الغربيين أنفسهم- شيء غير الدّين الذي بشَّربه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، بل الدّين تتجلى فيه النصرانية والوثنية سواء بسواء.

فمنذ ذلك الحين، ظلت الجماهير الأوروبية تستقى دينها من رجال الدين والبابوات والكرادلة[٣] والمجامع المقدسة التي أنشبت أظفارها في فرض الوصايا الدينية والقرارات الكنسية على المجتمع الأوروبي، واعتبار الخروج عن تلك الوصايا أو القرارات ردة يوجب التنكيل والتعذيب.

فهذا المجمع الثاني عشر من مجامع الكنيسة الكاثوليكية، وهو المجمع المسمى باللاتيراني الرابع المنعقد سنة ١٢١٥م بقرار استئصال الهراطقة، ويعنون بذلك كل من يرى رأيا مخالفا للكنيسة، ولو كان رأيا في الكون أو طبائع الأشياء، ولم تكتف الكنيسة بقتل من يجهرون بآراء تخالف آراءها، بل أخذت تنقب على القلوب وتستكنه خبايا النفوس، وتكشف عن سرائر الناس بما أسماه التاريخ محاكم التفتيش، التي دنست تاريخ الأديان بما ارتكب من آثام، وما أزهقت من أرواح، وما سفكت من دماء[٤].

ثانيا: نظام المجتمع الغربي الطبقي:

قام المجتمع الغربي في عصوره الوسطى على النظام الطبقي الذي يتكون بصفة عامة إلى ثلاث طبقات رئيسة: طبقة المحاربين أو المقاتلين، وطبقة رجال الدين أو المصلين، وطبقة العاملين

(١) قسطنطين الأول: هو كايُس فلافيس، إمبراطور روماني، ولد سنة ٢٧٤ م - وتوفي ٣٣٧م. يُعدُّ حُكمُه نقطة تحول أساسية في مسار الإمبراطورية الرومانية إلى الإمبراطورية البيزنطية. ينظر: موقع **ويكيبيديا الموسوعة الحرة** www.ar.wikipedia.org

(٢) ينظر:

Peterson Collins & Mathew A. Price, The Story of Christianity, p.59; Huston Smith, The World's religion. The revised & update edition of The religions of Man, (San Francisco: Harper, 1991), p 3-152.

(٣) جمع كلمة: (كاردينال) وهو حَبر كاثوليكي، ووفقا للنظام الهيراركي المتبع في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فإن الكاردينال يشغل المرتبة الثانية بعد البابا. ويتم تعيين الكاردينال بمقتضى قرار البابا الذي لابد من أن يحظى بموافقة مجلس الكرادلة—المستشارين المباشرين للبابا—وبمجرد صدور القرار يصبح الكاردينال في الحال من مستشاري البابا، وينتخب البابا من بين الكرادلة في اجتماع سري لهم. سعيد الفيشاوي (مترجم)، المعجم العلمي للمعتقدات الدينية (The Scientific Lexicon of religious Beliefs)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢)، (ص١١٠).

(٤) محمد أبو زهرة، **محاضرات في النصرانية**، (د. م: دار الفكر العربي، د. ط)، (ص ١٩٩).

الكادحين[1]. وهذا النظام الطبقي أدى فيما بعد إلى ظهور النظام الإقطاعي الذي ارتبط ارتباطا وثيقاً بالأرض التي كانت في بداية الأمر للإمبراطور –حسب التعليم الكنسي، ثم يهبها الإمبراطور للملوك، وهؤلاء يمنحونها للأشراف والنبلاء، وهؤلاء لمن دونهم في الطبقة، وهكذا إلى أن تصل إلى رقيق الأرض في أسفل السلم الإقطاعي، وكان أفراد كل طبقة يدينون لمن فوقهم بواجبات والتزامات معينة، كما كانت لهم امتيازات وحقوق خاصة على غيرهم ممن هم دونهم حتى إذا أتينا إلى قاعدة الهرم العريضة نجد الفلاحين ورقيق الأرض يدينون لمن فوقهم بواجبات التبعية، التي لم تكن تعرف أي حدود أو قيود، بينما ليس لهم حقوق أو امتيازات على غيرهم ممن هم دونهم، إذ وقع العبء كله عليهم دون أن يجنوا ثمار جهودهم، التي كانت تتمتع بها الطبقات العليا الشريفة.

والناظر إلى المجتمع الإقطاعي يجد أنه لم توجد فيه دولة، ولم تكن هناك أمة أو قومية وغيرها من لزومات الأمم بالمعنى المفهوم كاللغة والآداب والتقاليد والجيش القومي، ولم يكن هناك ما يسمى بالثروة العامة أو رؤوس الأموال النامية كما هو الحال في الدول الحديثة، لأنه كان مجتمعا يعتمد أساسا على الأرض وما تغله وعلى واجبات التبعية. ولهذا كان المجتمع الإقطاعي عرضة للتقلبات والويلات والحروب المريرة المستمرة، وعرضة للأمراض والأوبئة والمجاعات التي كانت تحلّ به بين الحين والحين.

وإزاء هذه الأوضاع القاسية، وبعد مرور قرون عدة، بدأ الأوروبيون –نتيجة احتكاكهم بغيرهم من الأمم– ينهضون، إذ كانت البداية الفعلية في إيطاليا التي كانت بمثابة قلب الديانة النصرانية ومهد الحضارة الرومانية القديمة، فأولى هذه النهضات هي إحياء الآداب الإغريقية ذات النزعة الإنسانية، ثم جاءت حركة الإصلاح الديني التي هزت المجتمع الغربي بقوة، وكان من آثارها انتهاج الطريقة التأريخية في تفسير الأناجيل، كما أشار إليه الأستاذ: منير البعلبكي[2] عندما عرّف مفهوم الليبرالية[3]،

(١) ومن الكلمات المأثورة التي تلقى ضوءا كافيا على النظام الطبقي في الغرب الأوروبي في القرون الوسطى، قول ألفريد الكبير ملك إنجلترا الأنجلوسكسوني الذي حكم من سنة ٨٧١م إلى سنة ٩٠١م، وهو: «The house of God is triple; some fight, others pray and others work» (بيت الله عبارة عن مثلث: البعض يقاتلون، والبعض يصلون، والبعض يعملون). ينظر: جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨٧م)، (ص ٩٠).

(٢) منير البعلبكي، لبناني، متخصص في الأدب العربي والتأريخ الإسلامي، ولد سنة ١٩١٨ م – وتوفي سنة ١٩٩٩م. مؤلف كتاب: قاموس المورد المشهور، ومؤسس دار العلم للملايين. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ra.wikipedia.org

(٣) ينظر: الهامش رقم ٦.

مما أنتج إلى قرار يقول بوجود الانحرافات والتناقضات بين الأناجيل الأربعة كما صرح بذلك علماؤهم -كما سنرى، حتى آل الأمر إلى نبذ كتبهم وراء ظهورهم، فأصبح المجتمع الغربي مجتمعا علمانيا، يعدّ وجود الدين كعدمه. فقاعدة التدين عند هؤلاء: «كفاك أن تؤمن بإله دون أن تعتنق أيّ دين» [١].

وحتى نقرب الصورة الذهنية والواقعية لا بأس من استعراض أهم المحطات التأريخية التي ميزت الفكر الأوروبي في علاقته مع الديانة النصرانية المحرفة وسيطرة (الإكليروس[٢][٣]؛ بما يلي:

أ-المرحلة الأولى: سيطرة الكنيسة الكاثوليكية:

وهي تعني سيطرة البابا بسلطة إلهية على كلّ شيء، فهو يزعم أنه يتكلم باسم الله تعالى، كما تعني امتلاك الكنيسة وحدها حق تفسير الكتاب المقدّس، فلا فرق بين نص الكتاب المقدس، وفهوم الكنيسة.

ب-المرحلة الثانية: مرحلة اللوثرية الكالفينية:

عندما ظهر (مارتن لوثر) (ولد: ١٤٥٣م - ت: ١٥٤٦م)، وبعده (كالفن)، (ولد: ١٥٠٩م - ت: ١٥٦٤م) وعارضا تعاليم الكاثوليكية، وتمردا على الكنيسة الكاثوليكية، وحاربا سلطة البابا، وطالبا بالحرية في بحث الكتاب المقدس، وأنّ البابا لا يملك وحده حق تفسيره، ولكنهما بقيا على أن الكتاب المقدس هو وحده مصدر المعرفة.

ج-المرحلة الثالثة: مرحلة عصر التنوير، أو العصر الإنساني:

بدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وفيه ظهرت قوى جديدة مع تعاظم سيطرة الكنيسة تنادي بخلاص الإنسان من سيطرة الكنيسة وتدعو للحرية الفردية انطلاقا من تعاليم المسيحية الأصلية، إلا أن الفردية التي نادى بها الغربيون منقطعة الصلة تماما بما وراء الطبيعة، حيث استمدت من فكرة

---

(١) ينظر:
C. John Sommerville, The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith (New York: Oxford University Press, 1992), 187; C. Turner, Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1985).

(٢) الإكليروس هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية، ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٣) Clergy أي: طبقة رجال الدين اللاهوتيين في المسيحية.

«الأنا» الديكارتية [١] القائمة على فكرة المثالية الذاتية (Subjective Idealism) [٢].

د-المرحلة الرابعة: مرحلة العصر الحديث:

بدأت مع فجر القرن التاسع عشر، وفي هذا العصر ظهر نزوع كبير إلى الواقع، ذلك أنَّ الدين الذي قدمته الكنيسة يشوبه الغموض، حيث لا دخل للعقل فيه. فانطلق العقل بطبيعته باحثا عن قناعاته، فلم يجد بدا غير الثورة من هذه العقيدة المحرفة.

ومنذ ذلك الحين، أصبح العقل في مقابل الدين، بل أصبح العقل دينا؛ حيث يُقدَّس ويُوضَع موضع التَّعبد، وفي ذلك يقول (فولتير Voltaire) (ولد: ١٦٩٤م-ت: ١٧٧٨م)[٣]: «إن الدين الوحيد الصحيح الناتج من استعمال العقل هو التنزيه المطلق الذي يظهر في الأخلاق العملية»[٤].

وفي هذه المرحلة ظهر مبدأ آخر منفصل تماما عما وراء الطبيعة وهو العدمية، وهي القول بعدم وجود أي شيء مطلق، ومن ثم نفي أية حقيقة أخلاقية وأية هيكلية للقيم. ويُعد (نيتشه Nietzsche) (ولد: ١٨٤٤م- ت: ١٩٠٠م) أوّل من وضع هذا المبدأ إبان قوله بأن الرب قد مات[٥]، ولذا لا قيمة للقيم أي أن ما

---

(١) نسبة إلى ديكارت أي: رينيه ديكارت setracseD éneR (١٥٩٦-١٦٥٠م) فيلسوف وفيزيائي ورياضي فرنسي. يعتبر في رأي كثير من الباحثين أبا الفلسفة الحديثة ومؤسسها، اكتشف الهندسة التحليلية yrtemoeg citylana، اشتهر بكتابه «مقال في المنهج» edohtém al ed sruocsiD عام ١٦٣٧م وفيه أطرح كل المعتقدات السابقة ليعاود البحث عن الحقيقة؛ شاكا في كل شيء إلا في حقيقة واحدة وهي أنه يشك، ومن هنا كانت كلمته المشهورة: «أنا أشك فإذن أنا أفكر. وأنا أفكر فإذن أنا موجود» ogre otibud otigoc: mus ogre otigoc. منير البعلبكي، موسوعة أعلام المورد، (ص٦٩١)..

(٢) **ينظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، (إسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، د.ت).، (ص٩٤)؛ ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة: د أحمد حمدي محمود، (القاهرة: مكتبة الأسرة، د.ت)، (ص١٤-١٥).**

(٣) هو كاتب فرنسي عاش في عصر التنوير، وهو أيضًا كاتب وفيلسوف ذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الظريفة ودفاعه عن الحريات المدنية خاصة حرية العقيدة. كان الرجل مدافعًا صريحًا عن الإصلاح الاجتماعي على الرغم من وجود قوانين الرقابة الصارمة والعقوبات القاسية التي كان يتم تطبيقها على كل من يقوم بخرق هذه القوانين. ينظر: منير البعلبكي، موسوعة أعلام المورد، (ص٣٣٣)؛/ ptth:/ / /ikiw /gro.aidepikiw.ra (٢-٢-٢١٠٢).

(٤) 217.p ,9 .lov ,yhposolihP fo aidepolcycnE ,(rotidE) trehcroB .M dlanoD .

(٥) وفي ذلك يقول نيتشه: «إن الإنسان الحر ينبغي أن يعترف بأن الرب قد مات، ومن ثم لا يتجه سعيه إليه، وإنما إلى نوع أعلى من الإنسان. وأن أوضح نموذج لأخلاق العبيد هو المسيحية، ذلك لأن المسيحية تتجه إلى التشاؤم عندما تعلل النفوس بالأمل في حياة أخروية أفضل، وتبدي تقديرا عاليا للفضائل الهابطة، كالتواضع والشفقة». برتراند رسل، **حكمة الغرب**، ترجمة: د.فؤاد زكريا، (الكويت: عالم المعرفة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م)، (ج٢)، (ص٢٠٦).

كان في السابق مبادئ راسخة ثابتة ومثل عليا سامية صار عدما. وبهذا أفقد (نيتشه) القيم كل معنى أو حقيقة، لأن الحقائق في نظره مجرد أوهام غائبة في حقيقتها[١].

روّاد الفلسفة التأريخية:

إن المتتبع لجذور الفلسفة التأريخية يجد أنها ترجع إلى ما بعد العصور الوسطى[٢].

أما روَّاد هذه الفلسفة في العصر التنويري الغربي فيعد (فيكو Vico): (١٦٦٨-١٧٤٤م) -صاحب كتاب: Scienza Nuova (العلم الجديد)- أوَّل مؤسس لهذه الفلسفة. فهو من نصَّ على أنَّ البشر هم الذين يصنعون التأريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون. يقول: « الدِّين المسيحي هو وحده الموحى به إلهيـًا، أمَّا ما عداه فهو من صنع البشر. فلعله قال ذلك لعذر، لأنه عاش في مجتمع كانت تهيمن عليه العقيدة المسيحية بشكل مطلق» [٣].

ومن الذين بحثوا في الفلسفة التأريخية بعد فيكو: (فولتير، وهردر، وشينو)، وغيرهم.

- يقول فولتير Voltaire (ولد: ١٦٩٤م - ت: ١٧٧٨م) بعد أن قام بتطبيق الفلسفة التأريخية على الأناجيل الأربعة: «إن لديَّ مائتي مجلد في اللاهوت المسيحي، والأدهى من ذلك أني قرأتها وكأني أقوم بجولة في مستشفى للأمراض العقلية»[٤]. وقال في موضع آخر: «أنتم تعرفون كم يتناقض المؤلفون الأربعة (للأناجيل) تناقضا فاحشا؛ إن هذا دليل قاطع على الكذب»[٥].

- ويقول هردر Herder (ولد: ١٧٤٤م- ت:١٨٠٣م) -في كتابه «فلسفة أخرى للتأريخ من أجل تكوين البشرية»: « بما ثمة كائنات حية، متشابهة لنا، تساهم في تعليمنا وتغيير عاداتنا، فهناك حسب نظري تربية للجنس البشري وفلسفة في فلسفة البشرية، بمعنى تآزر أو تعاون بين الأفراد، وحده القادر

---

(١) ينظر:
Ray C. Petry (editor), A History of Chistianity: Readings in the History of the Early and Medieval Church (New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1962); Clyde L. Manschreck, A History of Chistianity: Readings in the History of the Church from Reformation to the Present (New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1965).

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (ج١)، (ص٢٢٩).

(٣) ينظر: عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، (الإسكندرية: منشأة المعارف، (١٩٩٧).

(٤) برتراند رسل، حكمة الغرب، ج٢، (ص ١١٦)

(٥) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤)، (ج٢)، (ص٢٠٦).

على أن يجعل منا بشرا» [1]، كأن (هردر) بهذا المقال أرد أن يؤكدا لنا ما قاله (فيكو) في السابق؛ أنَّ البشر هم الذين يصنعون التأريخ، وليس القوى الغيبية.

- ثم جاء الأب ماري دومينيك شينو Marie Dominique Chenu -لاهوتي فرنسي معاصر (ولد: ١٨٩٥م-ت:١٩٩٠م)-، الذي أدَّى أثراً كبيراً في تجديد اللاهوت المسيحي لكي يتناسب مع روح العصور الحديثة.

وهذا هو معنى كلمته القائلة: «التدين الصحيح أن تفهم الإيمان على محك التجربة مع الزمن، يعني أنه لا يمكنك أن تؤمن اليوم أو أن تعيش الإيمان على طريقة العصور الوسطى مثلاً، فالظروف تغيّرت والعصور تغّيرت أيضـًا، لذلك فنحن بحاجة إلى إيمان جديد أقل قسرية وإكراهـًا من إيمان العصور السَّابقة» [2].

من تلك التصريحات تبين لنا بشرية الأناجيل ومدى الانحرافات التي طرأت عليها؛ ذلك لأنها خلطت بين كلام الله عَزَّوَجَلَّ وبين كلام مؤلفيها من جهة، وتناقض مؤلفيها -كما صرح بذلك (فولتير) في كلامه السابق- من جهة أخرى، لذا لجأ علماء اليهود والنصارى إلى انتهاج الفلسفة التأريخية للاكتشاف عن حقيقة الأناجيل، حيث تجسدت هذه الفلسفة فيما سمي بـ"الهرمنيوطيقا"[3] (hermeneutic) وهي

---

(١) ينظر: Donald M. Borchert (Editor), Encyclopedia of Philosophy, Vol. 4, p.333.

محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥) (ص٤٧-٤٨).

(٢) ينظر:

Johann Gottfried Herder, Une autre philosophie de l'histoire (Paris: tr. Max Rouche, Aubier/edition Montaigne, 1964), p. 125; Mircea Eliade (Editor in Chief), The Encyclopedia of Religion (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1993), vol.5, p. 268-269.

محمد شوقي الزين، **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يونان هردر: من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بدون تاريخ).

(٣) الهرمنيوطيقا مشتق من لفظ يوناني Hermes وهو في منظومة الأسطورة اليونانية: رسول الله لتبليغ رسالته إلى الناس على وجه الأرض، ومعناها لغة: الشرح والتفسير. ثم تحول هذا المفهوم اللغوي إلى المفهوم الفلسفي على أيدي علماء اليهود والنصارى لما ألبسوه بلباس الفلسفة التأريخية إبان حركة الإصلاح الديني، منهم:
Friedrich Schleiermacher، Dilthey، Heidegger، Gadamer، Jurgen Habermas.

ينظر:

The Catholic Encyclopedia (New York: Robert Appleton Company,1910), Hermeneutics"/ http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=5711; Josef Bleicher, Contemporary Hermeneutics: Herme =

كما عرفها هانس جورج جادامر Hans George Gadamer (ولد: ١٩٠٠م-ت:٢٠٠٢م) بأنها: «حل إشكالية الفهم بحصر المعنى ومحاولة الإحاطة به بواسطة تقنية ما» [١]. أو بعبارة أخرى هي: «علم يبحث في فهم النص بشكل عام، وذلك بإثارة أسئلة متعددة ومتشابكة حول النص من حيث طبيعته وعلاقته بمحيطه من جهة، وعلاقته بمنشئه وقارئه من جهة أخرى» [٢].

وقد جاء تقرير الموسوعة البريطانية بأن: (الهدف الأساس من انتهاج الهرمنيوطيقا والمناهج التأويلية في التفسير بالنسبة لليهود والنصارى عبر التأريخ هو الاكتشاف عن حقائق الأناجيل وقيمها)[٣].

= neutics as Method, Philosophy and Critique (London: Routledge & Kegan Paul, 1980); Richard E. Palmer, Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher Dilthey, Heidegger, and Gadamer (Evaston, Illionis: Northwestern University Press, 1969) ;Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe (Berlin: Walter de Gruyter, 1984); Wilhelm Dilthey, "Die Entsehung der Hermeneutik," Gesammelte Schriften (Gottingen: Vanderhoek & Ruprecht, 1957), 7:317-331.

(١) هانس جورج جادامر، **اللغة كوسيط التجربة التأويلية**، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٣، (١٩٩٩)، (ص٢١-٢٢).

(٢) نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (٢٠٠٥)، (ص١٣).

(٣) جاء في الموسوعة:
"For both Jews and Christians throughout their histories, the primary purpose of hermeneutics, and of the exegetical methods employed in interpretation, has been to discover the truth and values of the Bible".
See: Encyclopedia Britannica, 5th Edition, 1995. Vol.5, p.875. or see:
http://www.britannica.com/topic/hermeneutics-principles-of-biblical-interpretation.

المبحث الثاني:

تبني الفلسفة التأريخية لقراءة النص القرآني

هذه التأريخية التي قال بها فلاسفة التنوير الغربي طوال حركة الإصلاح الديني، دعت بعض المفكرين المسلمين الذين تأثروا بالثقافة الغربية إلى تطبيقها في قراءة النص القرآني، وقد ترسخت لديهم تلك الحالة التي وصفها العلامة ابن خلدون[1] بأن المغلوب ينزع منزع اتباع الغالب فتناولوا التراث الإسلامي على جوانبه المختلفة بالبحث والتحليل والنقد على غرار الاتجاه الغربي، فهم يريدون أن يبقى القرآن حبيساً لما سموه الظروف الموضوعية التأريخية، ولا يتعداها إلى ظروف جديدة، داعين إلى «تأريخية» معاني وأحكام القرآن الكريم، باعتبارها معاني وأحكاما تجاوزها الواقع الذي تطور، وعفا عليه التأريخ.

فمن المفكرين المسلمين المتأثرين بالفلسفة التأريخية: محمّد أركون[2] الذي دعا إلى قراءة القرآن الكريم قراءة تتماشى وروح العصر. يقول: «ينبغي أن يستيقظ المسلمون، ويفتحوا أعينهم، بأن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، وأن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يُسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته وأيديولوجياته. فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والاقتصاد. وهو لا يفرض نظاماً اقتصادياً محدداً دون غيره، ولا نظاماً سياسياً معيناً. هذه أشياء متروكة للبشر لكي يحلوها طِبقاً لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة[3].

وحتى يسوِّغ دعوته استعمل ما يسمي بالمنهج التفكيكي (deconstruction) في دراسة القرآن الكريم، وهو (المنهج الذي يقوم على تفكيك النص وتحليله إلى فقرات متعددة، ولا يقوم بهذا التفكيك

(١) ابن خلدون، هو عبد الرحمن بن محمد ولي الدين الحضرمي الأشبيلي، ولد في تونس سنة ٧٣٢هـ - وتوفي سنة ٨٠٨هـ. مؤرخ مشهور، ومؤسس علم الاجتماع الإسلامي صاحب كتاب: تأريخ ابن خلدون. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٢) محمد أركون، مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري، ولد سنة ١٩٢٨ م - وتوفي سنة ٢٠١٠ م. من أشهر مؤلفاته: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، والقرآن من التغير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٣) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، د.ت)، (ص٢٨٥-٢٨٦).

إلا القارئ، فهو يفك هذا النص، ويعيد بناءه وفق آليات تفكيره)[١] فالقارئ يوظف النص الديني حسب معطياته وفهمه، والنص الديني الواحد له الكثير من القُراء، وبالتالي تتعدَّد القراءات وتتنوَّع، وتنتج تأويلات متعددة[٢]. وأوَّل من أسّس هذا المنهج هو الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا Jacques Derrida (ولد: ١٩٣٠م –ت: ٢٠٠٤م) الذي طرح آراءه في ثلاثة كتب نشرت في سنة ١٩٦٧م وهي عن «علم القواعد» (Grammatology) و«الكتابة والاختلاف (Writing and Difference) و«الكلام والظواهر»(Speech and Phenomena)، ويهدف من خلاله إلى دراسة النصوص التي غلبت عليها صفة المطلق والمثالية، فبهذا المنهج لا يعطي القارئ اعتبارا للمقدس، فيولد من خلاله أشياء كثيرة سكت عنها النّقاد القدماء [٣].

يقول (أركون) في هذا الصدد: «لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموما بالقرآن. إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ أكثر من مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي. فهي تحتاج إلى تفكيك سابق؛ من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمِست، وكُتِبت ونُسِيت من قبل التراث التقويُّ الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية–اللغوية النهائية– النصَّانية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص» [٤].

ومع دعوة (أركون) للمنهجية التفكيكية إلا أنه لم يتخل عن أصول البنيوية التي من أصولها قراءة النصوص المقدسة على أنها نصوص تأريخية منفصلة عن مصدرها، أو ما يسمى في البنيوية بـ«موت المؤلف» (death of author)، والتي أثارها لأوّل مرّة الكاتب الفرنسي رولند برتيس roland Barthes (ولد: ١٩١٥–ت:١٩٨٠م) [٥].

والمتتبع لكتابات أركون يجد أنه تناول إشكالية تأريخية القرآن من زاوية تأريخ نزوله حتى تدوينه، حيث لاحظ أن ثمة نقطة تحوّل هامّة في مسار تأريخية القرآن تتمثل في انتقال الوحي الشفوي

(١) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤م)

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) ينظر: كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، (ص.٢٢٣)؛ وأيضا
Donald M. Borchert (Editor), Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2, p.715-716.

(٤) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح (بيروت: دار السياقي، ط٢، ٢٠٠١م)، (ص٢٩)؛ محمد أركون، **تأريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: المركز الثقافي العربي،ط٢، ١٩٩٦م).

(٥) Donald M. Borchert (Editor), Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2, p. 480.

إلى النص المكتوب أو المصحف، تتلخص تلك الإشكالية في أن القرآن مرّ بمراحل، أولاها هو كلام إلهي مجهول لا نعرفه، ثم انتقل إلى مرحلة ثانية عندما نُقل إلينا عبر «معجم بشري أول» هو معجم الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو بتعبير (أركون) "الخطاب القرآني الشفوي"، ثم تلتها مرحلة ثالثة هي مرحلة "المصحف" أو "المدونة النصية المغلقة"، ثم المرحلة الرابعة وهي "المرحلة التفسيرية" التي استوجبتها تبدل الظروف التأريخية فأصبح فَهم الوحي في حاجة إلى وساطة جديدة [١].

يقول الدكتور مختار الفجاري[٢]: «يريد أركون أن يجدّد العقل الإسلامي المعاصر بتفكيك بنية المقدّس، وبالتحديد حل المقدس الخاص بالنص القرآني. ويبرّر ذلك بأنّه رأس كل مقدّس وينبوعه الأول. ويقول في تحليله هذا إنّ المصحف ليس قرآنا، وإنما قرآن المسلمين هو القرآن الشفوي. وأنّ الله لم يفترض وجود قرآن مكتوب. وهو يرى أنّ تدوين القرآن أضر بالمسلمين أكثر ممّا نفعهم» [٣].

فبالإيجاز يمكن القول إن تعامل أركون مع النص القرآني-وهو النص المؤسس للثقافة العربية الإسلامية-يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته، والكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية، ومشروطيته التأريخية، وكيفية تكونه، ومراحل تكونه واستقراره على الصورة التي هو عليها اليوم. فما يهم أركون ليس النص كوحي إلهي، وإنما يهمه الخطاب القرآني المنزَّل وفق حركة عمودية مجسدة في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد ذلك [٤].

وإذا انتقلنا إلى (نصر حامد أبو زيد)، نجد تشابها كبيرا بين الرجلين في موقفيهما من القرآن، ذاك الموقف الذي ينفي قداسة القرآن وألوهيته حتى يتسنى له بعد ذلك تطبيق التأريخية على النص القرآني، يقول أبو زيد: «إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث ما يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات..؛ يتحول إلى نص إنساني-يتأنسَن، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولى – أي مع قراءة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له

(١) ينظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢م)، (ص ٨٩).

(٢) باحث معاصر، لم أجد له ترجمة.

(٣) د.مختار الفجاري، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥م) (ص١٢٤).

(٤) Abdul Kabir Hussain Solihu, Historict Approach to the Qur'an: Impact of Nineteenth-Century Western Hermeneutics in the Writing of Two Muslim Scholars, (Unpublished Ph.D Dissertation at IIUM, 2003, Kuala Lumpur), p.189.

لحظة الوحي تحول من كونه نصا إلهيا إلى (نصا إنسانيا)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري" [١].

فبعد القول بتحول النص القرآني من النص الإلهي إلى التأويل الإنساني، بدأ (أبو زيد) تطبيق التأريخية، وهي ما سماه بـ«تأريخية البنية القرآنية»، وفي ذلك يقول: «إن الخطاب الإلهي -أي القرآن- خطاب تأريخي لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا له إطلاقية المطلق» [٢].

وليس المقصود بالبعد التأريخي هنا علم أسباب النزول أو علم الناسخ والمنسوخ أو غيرها من علوم القرآن، فإن البعد التأريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتأريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتأريخية اللغة التي صيغت بها النصوص. فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التأريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص. وخلافا للخطاب الديني فهذا ينطبق على النصوص التشريعية وعلى نصوص العقائد والقصص. إن النصوص الدينية قد تأنست منذ تجسدت في التأريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تأريخي محدَّد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيرة في المفهوم [٣].

فالتأريخية عند (أبي زيد) هي آلية إلغاء المعنى وتجاوز الحكم إلى حكم آخر متطور يساير «ظروف العصر» في قراءة جديدة للنص. يقول أبو زيد: «وإنما الذي ندعو إليه عدم الوقوف عند المعنى في دلالته التأريخية الجزئية وضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التأريخي» [٤].

فبدلا من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما في العلة التي هي مسألة اجتهادية أيضا فإننا نعتمدها أيضا على التفرقة بين المعنى والمغزى[٥].

---

(١) **نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (القاهرة: مكتبة مدبولي، (١٩٩٤)، (ص١٢٦).**

(٢) نصر حامد أبو زيد، **مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق**، مجلة القاهرة، العدد(١١٩)، أكتوبر (١٩٩٢).

(٣) ينظر: نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ص١١٨-١١٩).

(٤) المرجع السابق، (ص٢٠٣).

(٥) المرجع السابق، (ص٢٢١).

إن المعنى يمثل الدلالة التأريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، أما المغزى فذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص[١].

إذن، ثمة تفريق عند (أبي زيد) بين معنى الحكم ومغزاه، وقد عدّه مبدأ لتطبيق تأريخية النص القرآني.

وقد ضرب (أبو زيد) مثالا صارخا في تطبيق هذا المبدأ وهو «مسألة ميراث المرأة»، فهو ينادى بالمساواة بين الرَّجل والمرأة في الميراث قائلا: «فإذا كان القرآن قد أعطى للأنثى نصف الرجل أو نصيبا محددا حسب موقعها في الوراثة بعد أن لم يكن للعرب يورثونها فيجب تجاوز هذا المعنى إلى مغزاه وهي تحسين وضع المرأة في المجتمع. وإذا كانت المرأة تشارك الرِّجال في هذا العصر في كل شيء فيجب مساواتها بالرجل في الميراث، حيث إن المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحدد بمقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتجاهها. إنها حركة تتجاوز الوضع المتردّي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت» [٢].

ولم تكتف هذه «القراءة التأريخية» التي أدَّت إلى إسقاط الأحكام الشرعية، بل حتى العقائد الدينية، كما صرح (أبو زيد) بذلك قائلا: «وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص.. وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام التي كانت تصف واقعها أكثر مما تصنع تشريعا وحتى العقائد-بهذه القراءة التأريخية -هي تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر.. والنصوص الدينية قد اعتمدت في صياغة عقائدها على كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها النصوص الدينية بالخطاب» [٣]. وفي هذا الصَّدد يقول (أركون) أيضا: «إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي (myth) الأسطوري»[٤]، -والعياذ بالله-وكذلك تعليقه

(١) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ص٢٢١).

(٢) المرجع السابق، (ص٢٢٤).

(٣) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ص٨٢)، (٨٤)، (١٠٦)، مجلة «القاهرة»، «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، يناير ١٩٩٣م.

(٤) محمد أركون، **تأريخية الفكر العربي الإسلامي**، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٦)، (ص٢١٠).

على قوله تعالى: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾ [هود:١٢٠]، يقول: «هذه الآية تحيل إلى نوع من الاستخدام الأسطوري للتأريخ»(١).

مما سبق يتبيّن لنا أن (أبا زيد) بنى مذهبه: «تأريخية القرآن» على أساس أن القرآن نص لغوي، ومنتج ثقافي انطلق من حدود الواقع ومفاهيمه، وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكل به، ومن هذا المنطلق التأويلي يرى (أبو زيد) أن القرآن ما هو إلا تعبير وانعكاس لتلك المرحلة التأريخية التي تشكَّل فيها وتكوَّن من خلالها؛ شأنه في ذلك شأن الأنواع الأدبية المختلفة المعبّرة عن حدث معين أو مرحلة معينة أو فكرة محددة لا تتعدّى زمانها ولا تبرح ظروف مكانها من الشعر والقصة والملحمة والرواية والأسطورة والرمز والمثل، وبذلك يلغي (أبو زيد) أي معاني أو أحكام ثابتة توجد في القرآن! وهو بذلك يلغي بل يكفر بعقائد القرآن وشرائعه تحت دعوى «التأريخية»(٢).

بين تأريخية النص القرآني وأسباب نزوله.

نتيجة لتأثير تأريخية النص القرآني التي دعت إلى اعتبار الواقع سببا للتنزيل حيث أن النص الديني يتأثر ببيئة وواقع نزوله جعل نفرا من المفكرين الحداثيين يقولوا: «إن أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة ولا هي مجردة ولكنها أحكام تتعلق بواقعات بذاتها أثيرت لسبب أو لآخر. ويمكن من أسباب بيان تنزيل آيات القرآن والاطلاع عليها معرفة الواقع أو الواقعات التي تنزل بها كل حكم من الأحكام التشريعية في القرآن، فلقد تنزلت الأحكام بصورة عملية واقعية على أسباب معينة ولم تكن مجرد تشريع مطلق(٣). وأن كل آية تتعلق بحادثة بذاتها فهي مخصّصة بسبب التنزيل وليست مطلقة.

من هذا المنطلق أيضا دعا (حسن حنفي)(٤) إلى اعتبار الواقع في التعامل مع النص القرآني أو ما يعبّرعنه بـ» أصالة الواقع وتبعية التراث»، حيث يستند في هذه النظرية إلى علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ، فإنهما –من وجهة نظره– يؤكدان تبعية التراث للواقع وارتباطه به قوة وضعفا، فإن «ما عبّر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما

(١) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، (ص١٣٠).

(٢) فهمي سليم زبير، **خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن: عرض ونقد**، ج١، (ص٣٣٣).

(٣) محمد سعيد العشماوي، **معالم الإسلام**، (القاهرة: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٤)، (ص١٢٠).

(٤) حسن حنفي، مفكر مصري من منظري تيار السيار الإسلامي، متخصص في علم الفلسفة، معاصر، ولد سنة ١٩٣٥م. من أعماله: التراث والتجديد، اليمين واليسار في الفكر الديني. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

أن ما عبّر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتجدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر»[١]، وإذن فقد «نزل الوحي حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الأصول: طبقا لأسباب النزول وتبعا لإمكانيات تقلبه، وكثيرا ما كان الوحي يعدَّل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ»[٢]. ثم يصل (حسن حنفي) إلى نتيجة بأن «الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاما... نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيَّرت وتبَّدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من هذه الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها. وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض في الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى أسباب النزول» [٣].

فهؤلاء لا يقيمون وزنا للقاعدة الأصيلة في علوم القرآن بأن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وقد رفض (العشماوي) [٤] تلك القاعدة زاعما أنها من أقوال الفقهاء وفكرهم وأنها ليست نهجاً شرعياً وإنما هي نتاج فترات الظلام الحضاري والانحطاط العقلي»[٥]، و(أبو زيد) يرى أن التمسك بهذه القاعدة يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلِّم بها الفكر الديني، ويقول: إن أخطر هذه النتائج للمتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام خاصة في مجال الأطعمة والأشربة، هذا بالإضافة إلى أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها[٦].

---

(١) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، (القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، (ص١٣).

(٢) حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨)، (ص٩٢).

(٣) حسن حنفي، **التراث والتجديد موقف من التراث القديم**، (القاهرة: مكتب الأنجلو المصرية، ١٩٨٧)، (ص١١٥).

(٤) هو المستشار محمد سعيد العشماوي، كاتب ومفكر مصري وقانوني تولى منصب رئيس لمحكمة استئناف القاهرة، نشر أكثر من ٣٠ كتاباً بالعربية والإنجليزية والفرنسية منها: الإسلام السياسي، أصول الشريعة، ولد سنة ١٩٣٢م – وتوفي سنة ٢٠١٣ م. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٥) محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢)، (ص١٤٩).

(٦) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، (ص١١٧).

نقد دعوى تأريخية النص القرآني

قبل أن نفنِّد دعوى هؤلاء المفكرين بتأريخية النص القرآني، نود أن نرد مزاعم (أبو زيد وأركون) حول «بشرية القرآن»-على اختلافهما في التعبير- لأن هذا الزعم بالنسبة إليهما يمثل نقطة المنطلق قبل تطبيق الفلسفة التأريخية على النص القرآن، وردنا يكفي بالإشارة إلى قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾[سورة الأنعام:٥٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا لَمۡ تَأۡتِهِم بِـَٔايَةٖ قَالُواْ لَوۡلَا ٱجۡتَبَيۡتَهَاۚ قُلۡ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّيۚ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمۡ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴾[سورة الأعراف:٢٠٣] وقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ﴾[يونس:١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ٤٤ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ٤٥ ﴾[سورة الحاقة:٤٤-٤٥]، هذه الآيات تدل دلالة واضحة أنه ليس من وسع النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن يحضر القرآن أو يبدله من عند نفسه، إنما يبلغ ما أنزله الله إليه بدون زيادة أو نقصان، أو تغيير أو تبديل.

كما نرد زعم (أركون) قوله: بأن القرآن لم يعد مقدسا بعد أن تحول من الوحي الشفوي إلى النص المكتوب!! وذلك بأن نقول أن القرآن كلام الله المعجز في كل الأحوال، سواء في حاله الملفوظ أو حاله المكتوب حيث يتحدى الثقافة العربية للعرب(١)، فلما عجزوا عن ذلك اتهموا النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في مهمته تبليغ رسالة الإسلام، كما أُثِرَ ذلك عن الوليد بن المغيرة(٢)، رموه بقول باهت فقالوا: سحر يُؤثر!

---

(١) فقد ثبت أن القرآن تحدى العرب على مراحل ثلاث:

أ- تحداهم بالقرآن كله في أسلوب عام يتناولهم ويتناول غيرهم من الإنس والجن تحديًّا يظهر على طاقتهم مجتمعين، بقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴾[سورة الإسراء:٨٨].

ب- ثم تحداهم بعشر سور منه في قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١٣ فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ ﴾[هود:١٣-١٤].

جـ- ثم تحداهم بسورة واحدة منه في قوله: ﴿ أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ ﴾[يونس:٣٨]، وكرّر هذا التحدي في قوله: ﴿ وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ ﴾[سورة البقرة:٢٣].

(٢) عن ابن عباس: أن الوليد بن المغيرة اجتمع إليه نفر من قريش، وكان ذا شرف فيهم، وقد حضر الموسم فقال لهم: يا معشر قريش، إنه قد حضر هذا الموسم، وإن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأيا واحدا ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضا، ويرد قولكم بعضه بعضًا. فقالوا: وأنت يا أبا عبد شمس، فقل وأقم لنا رأيا نقول به. قال: بل أنتم قولوا لأسمع. قالوا: نقول كاهن". قال: ما هو بكاهن. قالوا: فنقول: "مجنون". قال: ما هو بمجنون! قالوا فنقول: "شاعر". قال: ما هو بشاعر! قالوا: فنقول: "ساحر". قال: ما هو بساحر! قالوا: فماذا نقول؟ قال: والله إن لقوله حلاوة، فما أنتم بقائلين من هذا شيئًا إلا عُرف أنه باطل، =

أو شاعر مجنون! أو أساطير الأولين! لكن كل هذه الاتهامات مرفوضة من جذورها لما ما عرفوا من سيرته العطرة صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بأنه أميّ ولم يعرف عنه كذب قبل تكليفه بالرسالة بل وقد كانوا يلقبونه بالصادق الأمين، كل ذلك يدل أبلغ الدلالة على قداسة القرآن وإعجازه، وأنه كما وصفه الله تعالى: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت:٤٢]

هذا وقد يقول البعض أنهم لا ينكرون قداسة القرآن-بالرغم من وضوح قولهم، لكنهم يرون أنَّ القرآن لا يكون مجموعة تشريعية متكاملة، وذلك لأمرين: الأول: أنَّ القرآن خاضع للتأويل الذي حدث في العهود اللاحقة. الثاني: أنَّ الأحكام الشرعية فيه، إنما جاءت لتعالج أموراً طارئة معينة بطريقة عملية واقعية[1]، بل حتى العقائد الدينية إنما هي التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها النصوص الدينية بالخطاب .

أو بعبارة أخرى، أن للنص القرآني صفته التأريخية أي الاستمرارية التطورية لإحدى الظاهرات الموجودة فعلا في الحياة الجاهيلية، وكان مرد هذه الدعوى هو القول ببشرية القرآن أو أنه منتج ثقافي-حسب تعبير (أبي زيد).

نقول لهم: لا بد من التمييز بين أمرين:

١. كون القرآن يعكس في معظم صوره واقع العصر الجاهلي العقائدي والاجتماعي والأخلاقي، ويورد أقوال المعارضين لدعوته من يهود ونصارى وصائبة ودهريين ومجوس ووثنيين ويرد عليهم ويحجهم بالحجج والبراهين، وإنه نزل بحسب أسباب النزول ودواعي الخطاب، وإنه كان بذلك متصلا بواقع العصر الذي تنزَّل فيه اتصالا وثيقا، وإنه يعدّ لأجل هذا الاتصال دليلا من أدلة التأريخ الوثيقة والمقطوع بصحتها على ذلك العصر وعلى ما انتهت إليه الإنسانية من أطوار في العقيدة والفكر والاجتماع حتى عهد النزول.

٢. كون القرآن لم يصدر عن أي تأثير من مؤثرات ذلك العصر فلم يكن يعبِّر عن موقف من المواقف السياسة أو الدينية أو الإصلاحية أو الثورية، والتي ربما كان بعض مفكري أو قادة ذلك

= وإن أقرب القول أن تقولوا: هو ساحر. فتفرقوا عنه بذلك، وأنزل الله فيهم: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [سورة الحجر:٩١]. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، (المدينة: دار طيبة للنشر والتوزيع،١٩٩٩م)، ج٤، (ص٩١).

(١) عجيل النشمي، **المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي**، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، (١٩٨٤)، (ص٦٣-٦٤)

العصر يتبناها، ولم يكن محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالشخص الذي يخيل للبعض أنه هيأه تفكيره وهمومه الاجتماعية وانشغالاته الإصلاحية لممارسة التوجيه إلى الإصلاح، وكل ما يقال إن العصر النبوي كان «عصر انتظار الإصلاح» مقاما نقول اليوم عن أي عصر من العصور وكل لحظة من لحظات التأريخ فلا نكذب ولا نبالغ أن الرسالة الإسلامية جاءت في إبانها مثلما يجيء كل إصلاح وتوجيه في إبانه.

فالقرآن مستقل عن السياق التأريخي لعصره لا بمعنى الانفصال عن العصر، ولكن بمعنى أنه جاء وحيا من السماء غير صادر عن فكر أو جماعة أو حركة من الحركات الاجتماعية، مستقلا بخصائصه في المضمون والأسلوب(١).

والمتتبع لمنهجية هؤلاء المفكرين يجد أنهم اعتمدوا في تطبيق الفلسفة التأريخية على القرآن على ثلاثة أسس:

أولها: أنَّ المهم في فهم النصوص ما يحقق مقاصد الوحي، ولذلك ينبغي أن يكون الفهم مرتبطًا مباشرة بالمقصد.

ثانيها: اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه ممَّا يتيح أن يكون معناه محدوداً بزمن تلك الظروف والأسباب.

ثالثها: سلطان الواقع على العقل في فهم النصوص القطعية، فهذا الواقع الذي يُعبَّر عنه غالبًا بـ(روح العصر) وما ساد فيه من أوضاع وقيم جديدة ينبغي أن يكون محدداً لأوجه الفهم في تلك النصوص، وهو ما لخصه (حسن حنفي) في قوله:"فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع»(٢).

وخلاصة هذه الأسس أنَّ فَهم النصوص بما فيها القطعية يتأسس مباشرة على مقاصد الشريعة، ولذلك فإنَّه يمكن أن يفسر نظر العقل في هذه النصوص أو في بعضها على أنَّ ما اشتملت عليه من أمر ونهي هو فَهم مرتبط بالظروف والأسباب التي نزلت فيها، وأنَّ هذا الفَهم يمكن أن يتغير إلى ما يجعل الأمر نهيًا أو النهي أمراً، وذلك بالاعتماد على الواقع وروح العصر على حسب ما يُرى أنَّه كفيل بتحقيق مقاصد الوحي(٣).

---

(١) فهمي سالم زبير، **خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن: عرض ونقد**، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم التفسير وعلوم القرآن كلية أصول الدين جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٧م، ج٢، (ص١٨٤-١٨٥).

(٢) حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، (القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، (ص٤٥).

(٣) عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، (فيرجنيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، (ص١٠٥-١٠٦).

نقول تعليقا على ما سبق، إن الأسس التي انبنت عليها هذه الوجهة تنطوي على أمور خطيرة كانت سببا في اضطرابها وتهافتها، وهي تتمثل في ثلاث نقاط:

أولا: التفرقة بين مقاصد الوحي وبين الأساليب التي تحقق تلك المقاصد.

والحق أن الوحي جاء لتحقيق مقاصد تنتهي إلى إسعاد الإنسان وتحقيق مصلحته، إلا أنه لم يقتصر على تحديد تلك المقاصد فحسب، بل جاء يرشد أيضا إلى أساليب لتحقيق تلك المقاصد، وهذه الأساليب اشتملت عليها نصوص تحمل أحكاما بعضها ظني يشتمل على احتمالات، وبعضها قطعي لا يشتمل إلا على احتمال واحد. وكما جاء الوحي ملزما بتحقيق المقاصد جاء ملزما أيضا بسلوك الأحكام.. فلا يمكن الفصل بين المقاصد الشرعية وبين الأحكام التي حدَّدها الوحي لتحقيقها، بل إن المقاصد متضمنة في الأساليب على معنى أنها لا تتحقق إلا بتلك الأساليب المنصوص عليها. ولما كانت بعض الأساليب منصوصا عليها بالقطع فإن صرف الفَهم عن المعنى الذي تحمله ضرورة يؤدي إلى تعطيل المقاصد من حيث كان الهدف إلى تحقيقها.

ثانيا: ربط النصوص بأحداثها وظروفها من حيث تخصيص الفَهم بتلك الأحداث والظروف.

إن هذا الفَهم يناقض عمومية الخطاب التشريعي، فكأن منهاج خلافة الإنسان الذي جاءت نصوص الوحي تحدد مسالكه كلف به قوم دون قوم، وأهل زمن دون زمن آخر. والحال أن الوحي قد أعلن في صراحة أن الخطاب الخلافي جاء يكلف الناس كافة، لا إلزاما بالمقاصد العامة فحسب، بل إلزاما أيضا بالتكاليف التي تحقق تلك المصلحة، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [سورة سبأ: ٢٨]، وقال: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ ﴾ [سورة النحل:٤٤].

ثالثا: تأسيس الفهم العقلي في نصوص الوحي القطعية على معطيات الواقع الإنساني بمستجداته التقدمية، وأوضاعه وقيمه الجديدة، وهو المعبَّر عنه بروح العصر.

إن الواقع الذي تُؤوّل إليه أوضاعُ الإنسان ليس بالضرورة متطورا نحو الأفضل في جميع مجالاته، بل هو متفاوت في تلك المجالات، فقد يتقدم إلى الحق في مجال، ويؤول إلى الباطل في مجال آخر، وعالم اليوم شاهد على ذلك، فما آل إليه الإنسان من تقدم نحو اكتشاف الحقيقة في مجال الكون وما ترتب عليه من وسائل الرفاه، واكبه أسوأ ما عرف الإنسان من تظالم وبغي وسحق للكرامة الإنسانية،

وشاهده الأوضح ما وقع في الحركة الاستعمارية مواكبا للنهضة الحضارية الغربية مما لا تزال البشرية تحصد ثماره المرة إلى اليوم: فقراً وتبعيةً، واستلاباً ثقافياً [١].

بقي لنا مناقشة دعوى تأريخية القرآن التي تبنى على «علم أسباب النزول» كما هو الملاحظ من كلام (حسن حنفي والعشماوي وأبي زيد) السابق، فإنهم -من وجهة نظرهم- يؤكدون تبعية النص القرآني للواقع وارتباطه قوة وضعفا، بمعنى أن الأحكام التي نزلت بها الآيات مرتبطة بمن نزلت فيه الآية، ولا تتعدَّى إلى غيره.

فنقول لهم ومن سار على دربهم -كما يقول الأستاذ الدكتور: (أحمد الطيب) [٢] في ردِّه على (حسن حنفي)- « إن الحقيقة التي لا مراء فيها أن قدراً كبيراً جداً من القرآن نزل ابتداء بلا أسباب أو مقتضيات مع الواقع، أما الآيات التي نزلت لسبب فهي قليلة جدا. بمعنى أن هذا القدر الكبير لم يكن إجابة عن أسئلة ولا ردود فعل لمثيرات معينة أثارها واقع المجتمع المكي أو المدني في عصر الرسالة، وإذا كان بعض آيات الأحكام قد قارن نزوله حوادث جزئية فإن آيات التوحيد لم ترتبط في نزولها بسبب ولا مقتض ولا باعث من الواقع، بل نزلت أساسا لتغيير واقع المجتمع الجاهلي ولتنشئ على أطلاله مجتمعا من نوع آخر[٣]، ولعل هذا ما عناه الإمام (محمد عبده)[٤] بقوله: « إن سبب النزول إنما يحتاج إليه في آيات الأحكام، لأن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره .... وأما الآيات المقررة للتوحيد-وهو المقصود الأول من الدين - فلا حاجة إلى التماس أسباب لنزولها بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال، وإنما كان يبين عند كل مناسبة...[٥]».

(١) عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، (ص١٠٧-١١٠) بتصرف.

(٢) هو أحمد محمد أحمد الطيّب، الإمام الأكبر وشيخ جامع الأزهر والرئيس السابق لجامعة الأزهر، معاصر، ولد سنة ١٩٤٦م. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٣) أحمد محمد الطيب، **التراث والتجديد مناقشات وردود**، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠١٤)، (ص١٤٤).

(٤) هو محمد بن عبده بن حسن طير الله، عالم دين وفقيه مصري، يُعد أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي ومن دعاة الفقهاء والإصلاح في العالم العربي والإسلامي في أواخر القرن (١٩) وبداية القرن (٢٠). ولد سنة ١٨٤٩م - وتوفي سنة ١٩٠٥م. من أهم مؤلفاته: رسالة التوحيد، والإسلام والنصرانية بين العلم والدينية. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٥) محمد عبده ورشيد رضا، **تفسير المنار**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)، ج٢، (ص٤٦).

صحيح أن معرفة سبب النزول-كما قال الإمام (ابن تيمية)[1]- يعين على فهم الآية؛ لأن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب[2]، لكن هذا لا يعني أن يلتمس الإنسان لكل آية سببًا، فإن القرآن نزل ليهدي الإنسانية إلى المحجة الواضحة، ويرشدها إلى الطريق المستقيم، ويقيم لها أسس الحياة الفاضلة التي تقوم دعامتها على الإيمان بالله ورسالاته، ويقرر أحوال الماضي، ووقائع الحاضر، وأخبار المستقبل، وأكثر القرآن نزل ابتداء لهذه الأهداف العامة[3].

أما الآيات التي نزلت لسبب -بالرغم من قلتها- فإن القاعدة الأصولية تقرِّر بأن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وهذه القاعدة نفسها تنسف من الجذور محاولة ربط القرآن بالواقع.

وبالجملة: فإن القول بأن القرآن نزل طبقا لأسباب النزول وتبعا لإمكانيات تقبله قول لا يستند إلى دليل مقبول.

أما دعوى (العشماوي): بأن القاعدة فقهية وليست شرعية وإنها لم ترد في القرآن ولا في السنة! فنقول: هذه القاعدة شرعية ويكفينا في محل النزاع ما ورد في السنة النبوية الصحيحة الصالحة للحجة. فعن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رجلا أصاب من امرأة قبلة فأتى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأخبره فأنزل الله: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ [هود:١١٤] فقال الرَّجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «**لجميع أمتي كلهم**»[4]. ونظير هذه الرواية رواية أميمة بنت رفيقة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: أتيت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في نسوة من الأنصار نبايعه فقلنا: يا رسول الله نبايعك على أن لا نشرك بالله شيئا ولا نسرق ولا نزني ولا نأتي ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا ولا نعصيك في معروف. قال: «**فيما استطعتن وأطقتن؟**» قالت: قلنا: الله ورسوله أرحم بنا هلم نبايعك يا رسول الله، فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « **إني لا أصافح النساء إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة أو مثل قولي لامرأة واحدة**»[5].

---

(١) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني المشهور بابن تيمية، عالم نحرير، وإمام في الفقه والحديث والتفسير، من أبرز علماء المسلمين في منتصف القرن السابع الهجري. ولد سنة ٦٦١ هـ - وتوفي سنة ٧٢٨هـ. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٢) أحمد بن تيمية، **مجموع فتاوى**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م)، ج١٢، (ص٢٩١).

(٣) مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن**، (القاهرة: مكتبة المعارف، (٢٠٠٠)، (ص٦٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب: الصلاة، باب: الصلاة كفارة، ج١، (ص١٩٦-١٩٧)؛ ومسلم في صحيحه كتاب: التوبة باب: قوله تعالى: إن الحسنات يذهبن السيئات، ج٤، (٢١١٠).

(٥) أخرجه النسائي في سننه كتاب: البيعة باب: بيعة النساء، ج٧، ص١٤٩، وصححه الشيخ الألباني في صحيح سنن النسائي، ج٣، =

أما مقولة (العشماوي): بأن قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» حدثت في فترة الظلام الحضاري والانحطاط العقلي وبذلك تغيّر تفسير القرآن تماما! فإن هذه المقولة فيها تطاول على مقام النبوة، وعلى الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وعلى عامة علماء المسلمين قديماً وحديثاً واتهام لهم بالانحطاط العقلي والتخلف الحضاري!! إن العمل بهذه القاعدة لا يعني إلغاء الفكر وإعمال النظر، فإنه عند تطبيق هذه القاعدة لا يغفل بحال جانب الفكر والنظر لتبين مدى الشبه القائم بين الواقعة غير صورة السبب وبين الواقعة التي هي صورة السبب، حتى إن الكل مجمع على إمكان خروج صورة غير السبب من النص العام بطريق الاجتهاد الذي يتبين من خلاله قيام فارق مؤثر بين الواقعة الماثلة وبين الواقعة التي هي صورة السبب[١].

وفي النهاية، نود أن نسجل ما كتبه الأستاذ: (محمد عمارة) [٢] حين بيّن تهافت القول بتأريخية النص القرآني. يقول: «إذا كان هذا القول بتأريخية النص قد جاز ووجد له بعض المسوغات في الغرب المسيحي، فإنَّ دعوى تأريخية النص الديني لا مكان لها بالنسبة للقرآن، لأنَّ القرآن هو كتاب الشريعة الخاتمة، والرسالة التي ختمت بها النبوات والرسالات، فلو طبقنا عليه قاعدة تأريخية النصوص الدينية، لحدث (فراغ) في المرجعية الدينية، إذ لا رسالة بعد رسالة محمد، ولا وحي بعد القرآن وإذا حدث هذا (الفراغ) في المرجعية والحجة الإلهية على الناس، زالت حجة الله على العباد في الحساب والجزاء، إذ سيقولون: يا ربنا، لقد أنزلت علينا كتاباً نسخه التطور، فماذا كان علينا أن نطبق بعد أن تجاوز الواقع المتطور آيات الكتاب وأحكامه؟»[٣].

= (ص٨٧٦)؛ والحديث أخرجه الترمذي في جامعه كتاب السير باب ما جاء في بيعة النساء، ج٤، (ص١٥١-١٥٢)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

(١) فهمي سالم زبير، **خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن: عرض ونقد**، ج١، (ص٣٣٣).

(٢) هو محمد عمارة مصطفى عمارة، مفكر إسلامي، ومؤلف ومحقق وعضو البحوث الإسلامية بالأزهر القاهرة، معاصر، ولد سنة (١٩٣١م)، له مؤلفات كثيرة منها: التفسير الماركسي للإسلام، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. ينظر: موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة www.ar.wikipedia.org

(٣) محمد عمارة، **شبهات حول الإسلام**، (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٢م)، (ص١٨-١٩).

الخاتمة

يمكن تلخيص أهم نتائج البحث فيما يلي:

١. أن الفلسفة التأريخية قائمة على المادية وإنكار الوحي وإنكار كل ما هو غير مادي، وهذا لا يجوز مع القرآن الكريم الذي هو وحي إلهي؛ لا يمكن أن يدرك وفق القواعد أو المناهج المادية التي تنكر حقيقة الوحي.

٢. المجتمعات الاسلامية لم تعرف في تأريخها الطويل أية سلطة دينية كما هي سلطة الكنسية في المجتمعات الغربية، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد منَّ على المسلمين بحفظ قرآنه الكريم من أي تحريف وتزييف، وليس الأمر كذلك بالنسبة للكتب المقدسة، لذا لجأ علماء اليهود والنصارى إلى انتهاج الطريقة التأريخية في تفسيرها.

٣. أنَّ القرآن الكريم هو الرسالة الخالدة التي ختمت به النبوات والرسالات، فلا يتصور أن يناقض ما شرعه الله تعالى –وهو خالق كل إنسان سبحانه– الواقع الحياتي أو مصلحة عباده، فالقول بتأريخية القرآن يناقض عمومية الخطاب التشريعي، فكأن منهاج خلافة الإنسان الذي جاءت نصوص الوحي تحدد مسالكه كُلف به قوم دون قوم، وأهل زمن دون زمن آخر.

٤. أن العقلية البشرية التي تريد تطبيق الفلسفة التأريخية متعددة القدرات والرغبات ومع هذه المناهج التي لا تملك إلا شعارات التطور والمواكبة ستكون النتائج غير ثابتة أو غير متباينة.

٥. أن الله عَزَّوَجَلَّ رتَّب على فعل أوامر القرآن الكريم وتطبيق أحكامه الثواب والعقاب، فلو خرجت الأحكام عما ورد في نصوصه إلى أحكام أخرى متطورة لأصبح الثواب والعقاب بلا معنى، فلا الحاجة إلى القرآن الكريم في ظل هذه الفلسفة؟

المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية:

١. **القرآن الكريم**.

٢. **الفلسفة الحديثة من ديكات إلى هيوم**، إبراهيم مصطفى إبراهيم، (إسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، د.ت)..

٣. **تفسير القرآن العظيم**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، (المدينة: دار طيبة للنشر والتوزيع،١٩٩٩م).

٤. **التراث والتجديد مناقشات وردود**، أحمد محمد الطيب، (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠١٤).

٥. **حكمة الغرب**، برتراند رسل، ترجمة: د.فؤاد زكريا، (الكويت: عالم المعرفة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م).

٦. **المعجم الفلسفي**،جميل صليبا، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م).

٧. **تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها**، جوزيف نسيم يوسف، (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨٧م).

٨. **التراث والتجديد موقف من التراث القديم**، حسن حنفي، (القاهرة: مكتب الأنجلو المصرية، ١٩٨٧م).

٩. **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**، حسن حنفي،(القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م).

١٠. **التراث والتجديد**، حسن حنفي، (القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م).

١١. **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، حسن حنفي، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م).

١٢. **رواد الفلسفة الحديثة**، ريتشارد شاخت، ترجمة: د أحمد حمدي محمود، (القاهرة: مكتبة الأسرة، د.ت).

١٣. **المعجم العلمي للمعتقدات الدينية (The Scientific Lexicon of religious Beliefes)**، سعيد الفيشاوي (مترجم)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م).

١٤. **موسوعة الفلسفة**، عبدالرحمن بدوي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤م).

١٥. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، عبد المجيد النجار، (فيرجنيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣م).

١٦. **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، عبد المنعم الحنفي، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠م.

١٧. **المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي**، عجيل النشمي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، ١٩٨٤م).

١٨. **فلسفة التاريخ عند فيكو**، عطيات أبو السعود، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧م).

١٩. **خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن: عرض ونقد**، فهمي سالم زبير، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم التفسير وعلوم القرآن كلية أصول الدين جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٧م.

٢٠. **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، كمال عبد اللطيف، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤م).

٢١. **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، كميل الحاج، (بيروت: مكتبة لبنان، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٢. **محاضرات في النصرانية**، محمد أبو زهرة، (د. م: دار الفكر العربي، د. ط).

٢٣. **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، محمد أركون، (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢م).

٢٤. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح (بيروت: دار السياقي، ط٢، ٢٠٠١م).

٢٥. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥م).

٢٦. **تأريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م).

٢٧. **قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، د.ت).

٢٨. **الخلافة الإسلامية**، محمد سعيد العشماوي، (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢م).

٢٩. **معالم الإسلام**، محمد سعيد العشماوي، (القاهرة: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٤م).

٣٠. **فلسفة التاريخ وتكوين البشرية عند يونان هردر: من نظام المعرفة إلى نظام الحقيقة**، محمد شوقي الزين، (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د. ت)..

٣١. **تفسير المنار**، محمد عبده ورشيد رضا، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م).

٣٢. **شبهات حول الإسلام**، محمد عمارة، (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠٢م).

٣٣. **قراءات في تاريخ العصور الوسطى**، محمد محمد ناصر الحداد، مجلة جامعة الناصر، العدد الرابع يوليو، ٢٠١٤م.

٣٤. **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، مختار الفجاري، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥م).

٣٥. **مباحث في علوم القرآن**، مناع القطان، (القاهرة: مكتبة المعارف، ٢٠٠٠م).

٣٦. **موسوعة المورد**، منير البعلبكي، (بيروت: دار العلم والملايين، ط١، ١٩٩٢م).

٣٧. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، نصر حامد أبو زيد، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م).

٣٨. **مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق**، نصر حامد أبو زيد، مجلة القاهرة، العدد ١١٩، أكتوبر ١٩٩٢م.

٣٩. **نقد الخطاب الديني**، نصر حامد أبو زيد، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٤م).

٤٠. **اللغة كوسيط التجربة التأويلية**، هانس جورج جادامر، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٣، ١٩٩٩م.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Abdul Kabir Hussain Solihu, Historict Approach to the Qur'an: Impact of Nineteenth-Century Western Hermeneutics in the Writing of Two Muslim Scholars, (Unpublished Ph.D Dissertation at IIUM, 2003, Kuala Lumpur).
2. C. John Sommerville, The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith (New York: Oxford University Press, 1992).
3. C. Turner, Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America, (Baltimore: Jonh Hopkins University Press, 1985).
4. Charles G. Herbetmann (Editor in Chief),The Catholic Encyclopedia (New York: Robert Appleton Company,1910).
5. Clyde L. Manschreck, A History of Chistianity: Readings in the History of the Church from Reformation to the Present (New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1965).
6. Donald M. Borchert (Editor), Encyclopedia of Philosophy, (USA: Thomson Gale, 2nd Edition, 2006).
7. Friedrich Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe (Berlin: Walter de Gruyter, 1984).
8. Hanz Kung, Judaism between Yesterday and Tomorrow, Eng. Tr. by John Bowden. (New York: Cross Road, 1992)
9. Huston Smith, The World's Religion. The revised & update edition of The Religions of Man, (San Francisco: Harper, 1991).
10. J. Christian Beker, Paul the Apostle, (Philadelphia: Fortress Press, 1971).
11. Johann Gottfried Herder, Une autre philosophie de l'histoire (Paris: tr. Max Rouche, Aubier/ edition Montaigne, 1964).
12. John William Draper, History of the Conflict between Religion and Science, (London: Cambridge University Press, 2nd Edition, 2009).
13. Josef Bleicher, Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).
14. Joseph Prestly, An History of the Corroption of Cristianity, (London: J. Thomson, 1793);

15. Mircea Eliade (Editor in Chief), The Encyclopedia of Religion (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1993).

16. Peterson Collins & Mathew A. Price, The Story of Christianity, 2000 Years of Faith, (London: Dorling Kindersley Limited).

17. Ray C. Petry (editor), A History of Chistianity: Readings in the History of the Early and Medieval Church (New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1962).

18. Richard E. Palmer, Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher Dilthey, Heidegger, and Gadamer (Evaston, Illionis: Northwestern University Press, 1969).

19. Wilhelm Dilthey, "Die Entsehung der Hermeneutik," Gesammelte Schriften (Gottingen: Vanderhoek & Ruprecht, 1957).

20. http://www.britannica.com/topic/hermeneutics-principles-of-biblical-interpretation

21. http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=5711